

الفكر المسيحي العربي من علمانية الغرب إلى إيمانية الشرق

محمد جابر الأنصاري

عودة الفكر المسيحي العربي إلى توفيقيته المشرقية

في تاريخ المسيحية ظاهرتان توفقيتان بارزتان: الأولى تبلورت في القرون المسيحية الأولى في المشرق والإسكندرية حتى زمن ظهور الإسلام وما يليه، وكان لها دورها المشهود في ترسيخ أسس التصالح بين الوحي السامي والعقل الهيليني. أما الثانية فقد ظهرت في أوروبا وتحت رعاية الكنيسة الكاثوليكية على يد القديس توما الأكويني (توفي 1274) بعد أفول التوفيقية الإسلامية (الرشدية بخاصة) وبتأثير منها، أي أن التوفيقية المسيحية الأولى مهدت الطريق لنشوء التوفيقية الإسلامية، بينما الثانية استلهمتها وأكملت مسيرتها على الجانب الآخر من المتوسط مما يدل على تشارك المسيحية والإسلام في إرث توفيقى مشترك متواصل*.

(*) إذا كان الإسلام قد استشعر الحاجة للتوافق مع العقل الفلسفي بعد الفتح واتساع دائرة تفاعله الحضاري، فإن المسيحية قد ولدت في مهدها التاريخي من جراء عملية تفاعل سامي هيليني، إيماني - عقلي، مما جعل منها إلى حد كبير، ومنذ البداية، معادلة توفيقية بين الإيمان والعقل بصفة جذرية. كما جاءت شخصية المسيح، الإنسان المتأله، توفيقاً عضوياً فريداً بين ما هو إنساني، واقعي، ملموس، محدود (أي بكلمة عقلاني) وبين ما هو إلهي، متعال، غيبي، مطلق (أي بإيجاز إيماني)، راجع:

Gibson, History of Christian Philosophy, 38-39.

وثمة سبب آخر مرتبط بطبيعتها العقيدية، جعل من التفسير العقلي ضرورة إيمانية مسيحية، وهو اشتغالها على عقائد ذات خاصية «مركبة» - إن جاز التعبير - يحتاج التبشير بها وشرحها وتبويرها إلى درجة متقنة من التفلسف العقلي نظير عقيدة الثلاث والخطيئة الأصلية والفداء =

غير أن النهضة الأوروبية الحديثة مثلت نقضاً خطيراً للتوفيقية المسيحية بترسيخ مبدأ الفصل النهائي والحاسم بين الدين والحياة العامة، وإقصاء التوجيه المسيحي تدريجاً عن تياراتها، وإعلاء شأن العقل بجذوره الإغريقية غير المسيحية فوق اعتبار الإيمان واتخاذ المعيار الأول لتحديد الموقف من شؤون الاعتقاد والمعرفة والحضارة، الأمر الذي فرض على المسيحية في أوروبا التخلي عن صفاتها التوفيقية المشرقية والتشكل بصورة ملائمة للتطور الحضاري الأوروبي عن طريق الإصلاح البروتستانتي الذي قبل مبدأ الفصل بين نطاق العقل ونطاق الإيمان واعتبر الإيمان مسألة إيمانية بالدرجة الأولى مخالفاً بذلك الكشلكة والفلسفة التومية⁽¹⁾ (أو التومائية = توما الأكويني).

هذه التحولات الحديثة في المسيحية الأوروبية تسبب تأثيرها إلى صلب التشكل الفكري العربي المسيحي في بداية النهضة وما بعدها. وإذا كان هذا الفكر وريث توفيقية مشرقية متأصلة، فإن يقظته انفعلت بصراع هائل بين العقل والإيمان في أوروبا القرن التاسع عشر، صراع بدا أن العقل الإنساني قد حسمه لصالحه بصورة نهائية.

تحت هذا التأثير الوافد نجد أول مفكرين مسيحيين مشرقيين في العصر

= وطبيعة الفادي وما يتبع هذه العقائد من «أسرار كنسية» تحتم الإيمان القبولي التسليمي بطبيعة الحال، ولكنها لهذا الاعتبار ذاته تحتاج عقلياً إلى تفسير فلسفي متقن يحمي العقيدة كلها ضد محاذير الغموض والفوق - عقلية. هذا بينما يستطيع الداعية المسلم الاكتفاء بالقول بأن الله واحد وأن محمداً رسوله وما تفرع عنهما من عقائد دون الحاجة إلى أي درجة من التعمق في التبرير العقلي. لهذا أمكن للسلفية الإسلامية رفض العقلانية دون مساس بالدين في تركيبه الأصلي، ولعل هذا ما أعان الغزالي على أن يعزل الفلسفة عن العقيدة في الإسلام، بينما أحس توما الأكويني بضرورة الإبقاء على نسبة مقننة من العقلانية لدعم الإيمان وإسناده، وهو ما تصر الكنيسة الكاثوليكية على التمسك به حتى يومنا هذا رغم إصرار التيارات الحديثة في الغرب المسيحي على الفصل بين نطاق العقل ونطاق الإيمان. (أنظر: غايتان بيكون، آفاق الفكر المعاصر، ص 608 - 609).

الحديث، وهما شبلي شميل وفرح أنطون، يخرجان على الإرث التوفيقي، ويسقطان العنصر الإيماني في معادلته لصالح العقل، ويتوجهان صوب أوروبا العلمانية التي شارفت الإلحاد - وقتئذ - ليتأثر أولهما بالداروينية وما ولدته من فلسفة اجتماعية وكونية وليعلن أن العلم هو الدين الجديد للإنسانية، وليقتفي ثانيهما الإرث العلماني شبه الإلحادي للثورة الفرنسية والاشتراكية الأوروبية في بدء تأثرها بالماركسية، مع تبنيه لموقف أرنست رينان من الدين من حيث هو ظاهرة بشرية تاريخية محدودة بزمانها ومكانها⁽¹⁾.

هذا الانحياز في الفكر المسيحي المشرقي، صوب قطب العقل الخالص أدى إلى ردة فعل مضادة متطرفة نحو القطب الآخر، على حساب الموازنة التوفيقية. فبعد أقل من عقدين من الزمن كانت المهجرية الشمالية تثور ضد العقل والعلمية والمادية والحضارة الحديثة بمجملها، وتبحث عن مصدر إيماني جديد هو مزيج من إرثها المسيحي والردة الإيمانية الجديدة في أوروبا وأميركا⁽²⁾. وقد مثلت الروحانية الصوفية لميخائيل نعيمة ذروة هذه الثورة الإيمانية الجديدة التي لم ترتد ضد العقل وحده، بل ضد مبدأ التوفيق بين العقل والإيمان أيضاً⁽³⁾، لاثثة بما أسماه نعيمة «الخيال»، أي الرؤية الحدسية التي تتلاشى وتحطم الحدود الواقعية والمنطقية لجزيئات الكون لتصهرها في بوتقة عليا واحدة (حسب ما استقر عليه تعريف الشاعر والناقد الإنجليزي كولردج لمفهوم الخيال)⁽⁴⁾.

ويتضح لنا مدى الاغتراب الذي عاناه الفكر المسيحي، ومدى التمزق الذي تعرض له في بداياته إذا قارنا بين علمانية شميل وروحانية نعيمة وكيف تطرفت كل فكرة منهما إلى الطرف النقيض مما أدى إلى إصابة التوفيقية المسيحية في المشرق

(1) ألبرت حوراني، الفكر العربي، ص 293 - 310، (الترجمة العربية).

(2) عباس ونجم، الشعر العربي في المهجر، ص 250 - 251.

(3) لميخائيل نعيمة في الردة ضد العقلانية، دور محوري لصالح الإيمانية الصوفية.

(4) أنظر تعريف نعيمة لمفهومه هذا في «الخيال» في: زاد المعاد، ط 3، ص 7 - 19.

العربي بعدوى ذلك التوتر الصراعي العنيف بين العقل والإيمان في الغرب المسيحي المنقسم على ذاته⁽¹⁾.

والواقع أن الكنيسة في هذا المشرق قد حاولت جهدها مجابهة هذا الاختلال المندفعة عواصفه من الغرب والشرق البعيد مذكرةً بمبدأ التوازن الذي تستند إليه الديانة والحضارة في هذا الشرق الأدنى والأوسط⁽²⁾. كما قاومت في الوقت ذاته المؤثرات البروتستانتية الوافدة من الغرب والتي تحمل في طياتها مبدأ الفصل بين العقل والإيمان، وحصر الدين في دائرة إيمانية ذاتية خالصة.

ولكن كما تجاوزت التوفيقية الإسلامية المستجدة في ثلاثينات القرن اصطراع السلفية التقليدية والعلمانية التجديدية بإحلال توازنها محلها؛ فقد ظهر رجيل جديد من المفكرين المسيحيين العرب في الفترة ذاتها استطاع تجاوز مرحلة الصدام بين العقل والإيمان في النفس المسيحية المشرقية، والعودة بها إلى جذورها التوفيقية المتأصلة، التي تمثل تراثاً مشتركاً لثقافات المنطقة، فجمع هذا الرجيل من جديد بين الهموم الإيمانية التراثية للمشرق (أيّاً كان تفسيره السياسي لذلك التراث) والهموم الحضارية التحديثية في وقت واحد، ومال عن السير على خطى شميل في العلمانية الخالصة وتخليه عن الالتزام القومي وإرثه القديم⁽³⁾، كما

(1) أنظر مثلاً نقد أنطون سعادة لروحانية نعيمة في: سعادة، الصراع الفكري في الأدب السوري.

(2) ففي تلك الأوقات العصيبة - بينما كان محمد عبده يعيد تأسيس التوفيقية، نرى لويس شيخو وسواه من المسيحيين الملتزمين يرددون خلاصة الفكر الذي رسخه الكندي ويحيى بن عدي قبل قرون: «هما (الدين والعقل) شعاعان من شمس واحدة وجدولان من نبع واحد». أنظر: إغناطيوس هزيم، «شواغل الفكر العربي المسيحي منذ 1866»، في: الفكر العربي في مئة سنة، ص 355. وإن: «كل دين ينافي حقيقة علمية واحدة تناقض تعاليمه الأصلية هو دين فاسد لا يجوز للإنسان أن يتبعه، وكذلك كل علم يناقض تعاليم الدين المستقيم هو باطل لا يمكن الاستناد إليه» وعليه فإن: «النصوص الدينية والبراهين العقلية والشواهد التاريخية كلها لسان واحد على ائتلاف الدين والعلم، وأنه لا يمكن أن يوجد بينهما تناقض البتة»، في علي المحافظة، التيارات الفكرية عند العرب، ص 240.

(3) كان شميل يؤمن بنوع من القومية العالمية وقد انتقد الوطنيين المصريين الذين طالبوا بعودة =

أعرض عن الانسياق وراء روحانية ميخائيل نعيمة وما تستتبعه من تجاوز للقضايا التاريخية النضالية الماثلة (هنا) و(الآن). فهكذا يجد الباحث أن الجيل المتمثل بميشيل عفلق وأنطون سعادة وقسطنطين زريق قد عاد إلى الجذور المشرقية مع الاستمرار في معاناة قضايا التجديد والتحديث وتعميقها بالتركيز على مسألة الانبعاث القومي المشترك⁽¹⁾.

ومن الهام أن نلاحظ أن عودة الفكر المسيحي العربي إلى نهج التوفيقية - دينية كانت أم فلسفية أم حضارية تاريخية - قد ارتبطت بشكل واضح مع انفتاحه على المعاناة القومية وقضاياها، وكأن التوفيقية المشرقية المتوطنة توأم للانبعاث القومي، فبينما يخلو فكر كل من شميل ونعيمة - على تناقضهما - من أي التزام قومي محدد نرى عفلق وسعادة وزريق منغمسين انغماساً كلياً في المعاناة القومية، بل ومؤسسين لتياراتها واتجاهاتها.

وانطلاقاً من هذه المعاناة تجاوز هؤلاء الرواد الجدد الهوية القائمة بين الفكر الإسلامي التقليدي والفكر المسيحي الكنسي ليفتحوا باب مصالحة تاريخية بين الإسلام والمسيحية في بوتقة القضية القومية المشتركة، وبما يتجاوز الحدود اللاهوتية والكلامية - فأطلق عفلق قيمة «المحبة» المسيحية في زخم الشعور القومي العربي وربط زريق تاريخياً بين العروبة والإسلام في نطاق «الوعي القومي»، وجهد أنطون سعادة لإرجاع المحمدية والمسيحية إلى جذر إبراهيمي «إسلامي» مشترك ورسالة واحدة حاول جعلها الأساس الروحي للمشرق السوري.

وعلى الرغم من أن هؤلاء الرواد قد وجهوا جهدهم التوفيقي إلى قضايا قومية

= قناة السويس لمصر (ألبرت حوراني: 301). أما نعيمة فإنه وإن دعا بني وطنه إلى محبة جبالهم ووديانهم وسهولهم، فإنه لم ير في القضية الوطنية أو القومية ما يستحق الالتزام الجوهري (زاد المعاد، ط 3، ص 24).

(1) إن قسطنطين زريق، على الرغم من علمانيته الثابتة، فإنه ظل متفهماً لدور الدين والروح في بنية القومية والحضارة، وفي «الوعي القومي 1939» كان سباقاً للكشف عن خصوصية العلاقة بين العروبة والإسلام التي انطلق منها عفلق فيما بعد (1943). كما يؤكد زريق أن علمانيته لا تعني الإلحاد، نحن والتاريخ: 37.

سياسية تاريخية وحضارية عامة دون أن يعالجوا التوفيق بين العقل والإيمان، وبين المسيحية والإسلام من زاويته اللاهوتية أو الفلسفية الخالصة، إلا أن بعثهم للنهج التوفيقى حضارياً وتوجيهه لخدمة قضايا المنطقة العربية التي كانت فيما يبدو بحاجة لنوع من المعالجة التوفيقية لرأب الصدع بين متناقضاتها العديدة، قد صحبه، وتطور معه، توجه جديد في صميم الفكر المسيحي العربي الملتزم بعقيدته الدينية لإعادة المصالحة بين العقل والإيمان ونبذ النهج الأوروبي في المبادعة بينهما، ولإيجاد تقارب حميم بين المسيحية المشرقية والإسلام العربي ذي النزوع القومي، بصورة تتجاوز إرث الحروب الصليبية والاستعمارية وما غذاه الغرب السياسي بينهما من روااسب. ونتيجة لهذا الإحياء التوفيقى الشامل خففت تدريجياً في الساحة المسيحية حدة الانتقاد العقلاني العلماني للدين، من ناحية، كما اتخذ الجدل الحاد السابق بين المسيحية والإسلام مساراً أقرب إلى التفهم والألفة.

يقول مؤرخ للفكر العربي المسيحي: «وما أن بزغت شمس 1939 حتى بدأت مرحلة جديدة من مراحل الحوار (بين المسيحية والإسلام) تتصف بالهدوء والرصانة العقلية - ما أمكن - والبرهان على أن كل جهد في إظهار المسيحية والإسلام في وضع تناف وتضاد هو جهد ضائع، وأن الإسلام في الواقع أوسع بكثير مما يظن الكثير من المسلمين، وأن المسيحية ترى فيه عدة من العناصر التي تتلاءم ومعتقداتها»⁽¹⁾.

(1) إغناطيوس هزيم، «شواغل الفكر العربي المسيحي منذ 1866»، الفكر العربي في مئة سنة، ص 374 ومن أبرز معالم هذا الحوار من الجانب المسيحي ما يورده الباحث المذكور على النحو التالي: «طرح المشكلة خليل إده 1939 في كتيب بحث فيهما عن المسيحية في الإسلام، ومهد السبيل بذلك للأستاذ الحداد 1956 ليستفيض في الموضوع... ويعتقد الأستاذ الحداد أن المسلم إذا تجرد من روااسب الماضي السياسية مثلاً واعتمد النص القرآني مباشرة، تمكن من الاقتراب الشديد من الاعتقاد المسيحي على الأقل في القضايا التالية: أ - أن القرآن لا ينسخ ديانات الكتاب، بل يكرمها ويحترمها... .

ب - أن القرآن يعطي للعذراء مريم مقاماً خاصاً في الرفعة والتميز في اصطفاؤها وميلادها وطفولتها وحبلها بالمسيح وولادتها إياه.

ج - أن القرآن يصف المسيح بأنه «آية» في مولده وحداثته ورسالته، و«آية في يوم الدين»، أي =

أما على الصعيد الفلسفي، فقد اتجه الفكر المسيحي العربي المعاصر في هذه الحقبة إلى التيارات الإيمانية الجديدة في أوروبا، مبتعداً عن تياراتها الإلحادية، وتبلور فيه من جراء ذلك تياران يمكن تمييزهما بوضوح، وهما تيار التومائية الجديدة، وتيار الوجودية المؤمنة.

التومائية الجديدة نموذجاً

يوسف كرم:

التومائية الجديدة (أو إحياء توفيقية توما الأكويني) من أبرز ممثليها في الفكر العربي أستاذ الفلسفة ومؤرخها يوسف كرم (1886 - 1959). وكان قد بعثها في الغرب الفيلسوف جاك ماريتان الذي يعد «ألمع وأقوى ممثل»⁽¹⁾ لها حتى يومنا

= أنه آية في كل أطواره. أما بنوته للآب فليست تناسلية وليست من نوع الاتحاد أو من النوع المعنوي ولكنها بنوة روحية في الله نفسه.

د - أن القرآن ينكر على المسيح نوعاً من الألوهة هي من «دون الله»، والإنجيل لا ينسب إلى المسيح هذا النوع من الألوهة.

هـ - أن القرآن يهاجم ثالوثاً لا يجوز إلصاقه بالمسيحيين لأن ثالوثهم شيء آخر تماماً. والسؤال ألا يعتقد الغزالي بنوع من التثليث عندما يقول عن الله: إنه عاقل وعقل ومعقول؟ ثم تلا ذلك بحث لميشيل حايك (1961) بشأن النصوص التي تتحدث عن المسيحية في التقليد الإسلامي... كما يذكر محاولتين عمليتين للتقريب: الأولى سنة 1954 في بحدون باسم المؤتمر الإسلامي المسيحي، والثانية سنة 1965 في الندوة اللبنانية - المرجع ذاته، 377.

وإكمالاً للصورة، يجدر بالذكر أن مؤتمر بحدون - بسبب مشاركة أطراف غربية فيه تعرض لانتقاد شديد من بعض الأوساط الإسلامية باعتباره محاولة أمريكية لتجديد الإسلام والمسيحية ضد الشيوعية، راجع رد المجتهد الأكبر محمد حسين آل كاشف الغطاء على الدعوة للمؤتمر بعنوان: «المثل العليا في الإسلام لا في بحدون» - في كتاب: محمد مغنية، الإسلام مع الحياة، ص 96. أما المحاولات التوفيقية للندوة اللبنانية فقد انتقدها صادق العظم من وجهة ماركسية وبشيء من السخرية تحت عنوان «التوفيق على الطريقة اللبنانية»، قائلاً إن الفروق بين المسيحية والإسلام قائمة لاهوتياً وأن المسألة تحتاج لنقد الديانتين معاً بسلح الفكر العلماني، نقد الفكر الديني، ط 1، ص 57 - 68.

(1) ييكون، آفاق الفكر المعاصر، ص 609، وانظر فكر مفلسها الآخر:

هذا، وإليه يرجع الفضل في الدعوة إلى تحويلها من مجرد لاهوت مدرسي إلى فلسفة معاصرة ذات نزعة وجودية. فقد: «اقتنع أكثر فأكثر أن فلسفة القديس «توما» بينيتها القوية بشكل لا يضاهي، بقيت خلال قرون محاطة بأشكال اللاهوت دون أن تقوى هي نفسها على الانتشار حسب ماهيتها. وأنه قد آن لها أن تتخذ شكلها الخاص وتنظيمها الداخلي وتطورها المستقل بصفة فلسفة»⁽¹⁾.

وقد تتلمذ يوسف كرم مباشرة على يد جاك ماريتان الذي كان أستاذاً ليوسف كرم يوم أن كان يتعلم الفلسفة في المعهد الكاثوليكي في فرنسا في بداية الحرب العالمية الأولى⁽²⁾. وعمل يوسف كرم بصفة أساسية أستاذاً للفلسفة في الجامعات المصرية، وله خمسة مؤلفات ثلاثة منها في تاريخ الفلسفة وهي: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (1936) و«تاريخ الفلسفة الحديثة» (1949) - بالإضافة إلى مؤلفين آخرين شرح فيهما مذهبه العقلي (الأرسطي) الإيماني المعتدل، وهما كتاب «العقل والوجود» (1956) و«الطبيعة وما بعد الطبيعة» (1958)، وكان ينوي إصدار كتاب ثالث في هذه السلسلة عن فلسفته الأخلاقية لولا أن عاجلته المنية⁽³⁾.

ويتلخص الجهد الفكري ليوسف كرم في محاولته نقض نظريات المعرفة في الفلسفة الحديثة برمتها منذ ديكارت إلى كانط إلى هيغل وإظهار تهافت المدرسة الحسية التجريبية والمدرسة العقلية المثالية (التصورية) على حد سواء، لأن الأولى باعتمادها على الحواس تنفي وجود العقل من حيث هو، وترده إلى مجمل الانطباعات الحسية، أما الثانية، وإن اعترفت بوجوده، فإنها تنفي عنه إمكانية المعرفة الموضوعية اليقينية للوجود الكلي وترى في المعرفة العقلية نوعاً من الإدراك الذاتي يقع على «التصورات الماثلة في الذهن... لا على موضوعات متميزة عن التصورات»⁽⁴⁾.

(1) بيبكون، المصدر ذاته، 609. ومن أهم مؤلفات جاك ماريتان: «إعتراف مؤمن» و«الوجيز في

الوجود والوجود» (1947) حول وجودية القديس توما الاكويني.

(2) د. مراد وهبه، مقالات فلسفية وسياسية، ص 6.

(3) المرجع ذاته، ص 152 - 171.

(4) يوسف كرم، العقل والوجود، ص 6.

يجهد يوسف كرم ناقضاً هذه التفسيرات الحديثة للعقل والمعرفة في كتابه «العقل والوجود» و«الطبيعة وما بعد الطبيعة» وذلك من أجل العودة إلى إحياء المفهوم الأرسطي الكلاسيكي للعقل من حيث هو جوهر مستقل قادر على إدراك ماهيات الأشياء وماهية الوجود الكوني كله. فالعقل حسب تعريفه: «قوة في الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية. يدرك العقل أولاً ماهيات الماديات، أي كنهها لا ظاهرها، ويدرك ثانياً معاني عامة كالوجود والجوهر والعرض، والعقلية والمعلولية، والغاية والوسيلة، والخير والشر، والفضيلة والريضة، والحق والباطل، ويدرك ثالثاً علاقاته أو نسباً كثيرة.. ويدرك العقل رابعاً مبادئ عامة في كل علم وفي العلوم إجمالاً، وليس في التجربة شيء عام. ويدرك خامساً موجودات غير مادية كالنفس والله وخصائصها الذاتية، وذلك بالاستدلال بالمحسوس على المعقول أو بالمعلول البادي للحواس على الصلة الخفية عليها. وسادساً، وبلاستدلال أيضاً يؤلف الفنون والعلوم، مما لا مثيل له عند الحيوان الأعجم مع حصوله على المعرفة الحسية»⁽¹⁾.

ومرد اهتمام يوسف كرم بالعودة إلى العقل الأرسطي ومفهوماته وماهياته، كون هذا العقل عقلاً مؤمناً بوجود الله، قابلاً للتوافق مع الدين بينما أثبتت التجربة التاريخية الحديثة أن الحسية التجريبية تؤدي في النهاية إلى مادية إلحادية، وأن المثالية الذاتية (أو ما يسميها كرم بالتصورية) وإن كانت مؤمنة على العموم في خلاصاتها ونتائجها، إلا أن وسيلتها لإثبات الإيمان والبرهنة على وجود الله وسيلة ذاتية استبطانية أظهرت التطورات أنها لا تقوى على الصمود في وجه الموجة العلمانية وما تتسلح به من موضوعية تجريبية*.

ويحدد يوسف كرم موقع مذهبه على النحو التالي مؤكداً التزامه التوفيقي الكلاسيكي القديم ورفضه لتجديدات الفلاسفة المحدثين: «وإذا سئلنا عن اسم هذا المذهب وعن مصدره، قلنا إنه المذهب العقلي: يؤمن بالعقل

(1) يوسف كرم، العقل والوجود، ص 4.

(*) سنرى بعد قليل أن شارل مالك من موقع فكري مماثل سيحكم على المثالية الألمانية المؤمنة بقوله: «الموقف الميتافيزيقي الأساسي للمثالية الألمانية موقف خاطئ...».

Intellectualisme، ولكنه المذهب العقلي «المعتدل»، يؤمن أيضاً بالوجود (يقصد: الوجود الماورائي أو الوجود في كليته ظاهراً أو باطناً) ويقدر تعقله عليه، ثم قلنا إن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه، ولكن أرسطو هو زعيمه الأول الذي استخلص معانيه الأساسية ومبادئه المنطقية والميتافيزيقية وصاغ تعريفاتها، واستخرج نتائجها، وأن الفلاسفة الإسلاميين، وبخاصة ابن سينا وابن رشد قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين. فنحن نعود إلى هؤلاء جميعاً، ونؤيد شروحهم وأدلتهم ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين. لقد تنوسيت تلك التعاليم.. أو صارت تروى لمحضر التاريخ دون اعتقاد لها بقيمة فكرية وحقيقة وجودية، لا بل مع الاعتقاد أن الآراء الحديثة قد نسختها.. فعسى أن يقتنع قارئ هذا الكتاب بأن الحق مكنون في هذا القديم الذي نبهته⁽¹⁾.

ومن الخير أن نستذكر هنا كيف أن توفيقاً مسلماً، هو إبراهيم اللبان، قد دعا إلى استفادة الفكر الديني من نتائج الفلسفة المثالية الحديثة التي يراها منسجمة مع الدين والأخلاق في غاياتها مطالباً بتخطي فكر أفلاطون وأرسطو إلى فكر ديكرت وكنت، هذا بينما يقف تومائي معاصر ضد هذه الفلسفة ويطالب بالعودة ثانية إلى أفلاطون وأرسطو.

وإذا كان يوسف كرم قد اتخذ هذا الموقف أمانةً منه لطبيعة الروح التوفيقية الأصلية التي لم تتحقق تاريخياً إلا من خلال الانسجام بين عقل يوناني مؤمن واعتقاد مسيحي إسلامي قابل للتوافق معه، فإنه من ناحية عملية قد حكم على التوفيقية ضمناً بالإخفاق في العصر الحديث بسبب رفضه الاعتراف بصحة أو وجهة التطورات اللاحقة والمستجدة في مفهوم العقل ونظرية المعرفة.

فالعودة في زمننا الحاضر إلى مفهوم العقل الأرسطي قد تحل مشكلة التوفيق بين العقل والدين جدلياً وأكاديمياً، ولكنها لا تحل مشكلات الصراع الواقعي والفكري بين العقل والإيمان في ظروفهما الراهنة، لأن حل هذه المشكلات

(1) يوسف كرم، العقل والوجود، ص 7.

يتطلب مواجهة صريحة وواقعية من جانب المؤمنين لطبيعة التحديات والتطورات والإضافات المعرفية التي تمخض عنها العقل الإنساني عبر تجاربه المتنامية كلها وحتى يومنا هذا.

والراجح أن «أرسطية» فكر يوسف كرم أو كلاسيكيته الاتباعية مردها أنه لم يستوعب، أو لم يشأ أن يضع في اعتباره الفكري، التحول الجذري الذي طرأ على علم المنطق - وهو أساس نظريات المعرفة - من المنطق الصوري الأرسطي إلى المنطق الجدلي (الديالكتيكي) بشقيه المثالي والمادي. ففكرة «وحدة الحقيقة» التي تعد - كما أبنا - مرتكز الفكر التوفيقي في جمعه بين النقيض، تجد في قانون «عدم التناقض» الذي يضعه المنطق الصوري الأرسطي موضع الصدارة في رؤيته للعقل والوجود، أكبر سند فلسفي لها في تبرير نظرتها التوحيدية لأطراف الثنائية، وذلك من خلال التأكيد على عدم جواز وجود التناقض بين مظاهر حقيقية كلية واحدة. بينما يرفض المنطق الديالكتيكي التسليم بهذه المقولة لأنه لا يقف عند مستوى الفكر النظري المجرد - كما يفعل المنطق الصوري في تجاوزه للتناقضات - بل يتعامل مع قوانين الواقع فيرى التناقض عنصراً أساسياً في تكوين الوجود «ويضع في الصدارة قانون التناقض، بمعنى أن الواقع يتحرك ويتطور بفضل ما ينطوي عليه من تناقضات»⁽¹⁾.

وهكذا فإن «قانون التناقض» الديالكتيكي في الفكر الحديث قانون يتهدد أية

(1) وهبة، مقالات فلسفية، ص 256. وتعبير آخر فإن «أ» في المنطق الصوري هو «أ» ولا يمكن أن يكون «لا أ» - حسب قانون عدم التناقض. أما في المنطق الديالكتيكي فإن «أ» يحمل في طياته بذور نقيضه ولا يخضع لتحديد ثابت قاطع نهائي. ولكن «ليس من شأن المنطق الديالكتيكي، وهو يقوم على قانون التناقض، أن يستبعد المنطق الصوري الذي يستند إلى قانون عدم التناقض. ذلك أن أي تناقض ليس بالضرورة مشروعا، فثمة تناقضات في الفكر قد لا تكون انعكاساً لتناقضات في الواقع. وهو في هذه الحالة يكون من اللازم - استناداً إلى المنطق الصوري - تصفية الفكر من هذا اللون من المتناقضات، المصدر ذاته، ص 256 - 257. والحاصل أن فكر يوسف كرم استند إلى المنطق الصوري وحده دون الأخذ في الاعتبار المنطق الجدلي وما يمكن أن ينتج عن ترافق المنطقين من رؤية أنفذ للفكر والواقع.

معادلة توفيقية تحاول التصدي لنقائض العالم المعاصر. وإذا لم يجابه الفكر التوفيقى المستجد تناقض الديالكتيك ليحله بواقعية حسب منظوره التوحيدي، فلن يكون بإمكانه معاشة تحديات العصر. ولا نخال أن يوسف كرم بعودته للأرسطية ومنطقها الصوري قد ارتفع إلى مستوى التحدي المائل، أو أنه حقق غايته في بعث التوفيقية بعثاً فعالاً. وهو على الرغم من أصالته الفلسفية وثقافته الواسعة، لا يختلف في موقفه هذا من حيث الجوهر عن السلفية الإسلامية القائلة أن كل التطور الفكري الحديث هو مجرد «انحراف» عن الأصول الاتباعية الجديرة بالاحتذاء، ولا يبدل من الأمر أن كانت تلك الأصول حنبلية أم أرسطية، نقلية أم عقلية*.

يقول الدكتور ماجد فخري في تقويمه لفكر يوسف كرم: «وهو إذ يعالج المسائل بروح جديدة لا يسقط من الموروث الفكري القديم شيئاً، بل يقيم للتاريخ أعظم وزن، وينظر إلى جوانبه المختلفة نظرة شاملة منصفة. فبإزاء الفيلسوف الوثنى يقوم في مؤلفاته الفيلسوف المسيحي والفيلسوف المسلم. من هنا كان نهجه الفلسفي شاهداً آخر على خاصية من خاصيات المفكر العربي المعاصر وهي حرصه على التوفيق بين النزعات الفكرية والروحية المتضاربة، والإصاخة الرصينة إلى صوت التاريخ والاستفادة منه ما أمكن في تشييد بنيان فلسفي جديد، يتوخى الشمول والرجاحة قبل كل شيء. لذا اتسم تفكيره بطابع ديني روحاني لم ينج منه فيلسوف عربي، كما هو معروف، من الكندي في القرن التاسع حتى بطرس البستاني في القرن التاسع عشر»⁽¹⁾.

واعترضنا على هذا الحكم يتعلق بإشارته إلى «الروح الجديدة» وإلى «البنيان الفلسفي الجديد» لدى يوسف كرم، فالتجديد - روحاً وفلسفة - ظاهرة من الصعب

(*) من الجدير بالملاحظة أن الفكر الغربي الحديث منذ النهضة يمثل في معنى من معانيه نقياً لمبادئ كثيرة في الفلسفة الأرسطية، وعليه، فالتمسك الكلي بأرسطو يضعنا في صدام مع فكر العصر. راجع هذا المعنى في:

Bertrand Russel, History of Western Philosophy, N. E., p. 173.

(1) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، ص 240.

- وربما من المستحيل - نسبتها إلى خصائص تفكيره. بل يمكن القول إن يوسف كرم قد وقف ضد أي تجديد في الفلسفة منذ عصر النهضة - كما تبين لنا من أقواله - وكان لديه معياران مستمدان من توفيقيته الكلاسيكية، قاس بهما كل ما أرخ له من مذاهب فلسفية وهما: العقل الأرسطي والإيمان الديني الأصولي فما اتفق مع أحدهما أو كليهما صار عنده مقبولاً وما نقضهما صار عنده مرفوضاً ومذموماً. والواقع أن معالجاته لتاريخ الفلسفة الحديثة ومذاهبها قد تأثرت بهذا الأمر إلى حد أفقده أحياناً الحياد الموضوعي الواجب توفره لدى المؤرخ المحايد. ويكفي أن نشير إلى أنه عمد مراراً في تاريخه إلى تشويه السمعة الشخصية أو الأخلاقية لبعض الفلاسفة المحدثين لمخالفتهم مبادئ المسيحية أو مقولات الأرسطية⁽¹⁾.

(1) يعترف يوسف كرم بتأثير مذهبه على كتابته لتاريخ الفلسفة بقوله: «... وكنا كلما صادفنا مذهباً كلياً أو رأياً جزئياً عقبنا عليه بالتأكيد أو التفتيد، إذ إننا نعتقد أن مؤرخ الفلسفة فيلسوف أيضاً...». العقل والوجود، ص 3. غير أنه لم يقف عند حد النقاش المنصف، بل كان يرد أحياناً على الفيلسوف قبل أن يعرض مذهبه، ويأتي عرضه أحياناً أخرى ممتزجاً بتفنيد بهيئته الأمر وتختلط آراء المؤلف بآراء الفلاسفة فلا تتاح الفرصة لمعرفة مذاهبهم جلياً قبل الانتقال إلى انتقادات مؤرخهم. وإذا لم يعجبه فيلسوف بدأ سرد آرائه بكلمة «زعم...». تاريخ الفلسفة الحديثة، ط 5، ص 299. وهو يقدم مكيافلي بقوله: «أشهر أشياع الوثنية في عصره!» ويختم دراسته له قائلاً: «وهكذا كان مكيافلي نصير الاستبداد، وبقي اسمه عنواناً على سياسة الختل والغدر. وحسب المسيحية منه هذا الانتقام!»، أما لماذا يتحدث المؤرخ عنه بهذه اللهجة فلأنه هاجم الأخلاق المسيحية في الطاعة والزهد في كتاب «الأمير». ويفغل المؤرخ مع هذا عن تبيان أهمية مكيافلي في تأسيس علم السياسة الحديثة (ص 25 - 26). وأول حقيقة يذكرها عن شوبنهاور أنه مصاب بمرض عقلي قبل عرض فلسفته التي لم تعجب يوسف كرم لميلها إلى البوذية (ص 288). أما نيتشه فيقدمه لقراءه بقوله عنه إنه أديب «حشر في زمرة الفلاسفة» (ص 405)، ويختم حديثه عن فلسفة هيجل ومنطقه الديالكتيكي الذي عمل على نقضه قبل عرضه كاملاً، بقوله: «ماذا نقول وسذاجة الفلاسفة لا حد لها؟» (ص 286). أما بليز بسكال الذي دافع عن المسيحية فإنه يقدمه بقوله: «عالم عبقرى، ومفكر عميق، وكاتب مجيد» (ص 89) مع أن بسكال الذي دافع عن المسيحية فإنه يقدمه بقوله: «عالم عبقرى، ومفكر عميق، وكاتب مجيد» (ص 89) مع أن بسكال يمكن =

وعلى الرغم من تمسك يوسف كرم بثوابت العقل التجريدي، فإن فكره لم ينج من توتر خفي بين العقل والإرادة: إذ ما الذي يدفعنا، في التحليل النهائي، إلى الإيمان بالله وإلى الالتزام بالخير الأخلاقي، أهو العقل المجرد المحايد أم الإرادة الفطرية الإنسانية الخيرة؟ (إذا شئنا الاستناد إلى تمييز «كنت» بين العقل الخالص ومستلزمات العقل العملي).

هذا السؤال أوقعه في شيء من الحرج عندما وصل إلى ميدان الإيمان والأخلاق. فالعقل مهما كان قادراً على إدراك الحق والخير بحاجة إلى قوة فاعلة تسند القوة العاقلة وتنقل إدراكها من حيز الإمكان إلى حيز الفعل، وذلك ما دفعه إلى الحد نسبياً من قوة العقل: «إذ هو لا يريد أن يصطدم عقلياً بالدين، ولذلك فإنه عندما اقتحم الأخلاق، وضع الإرادة فوق العقل، من حيث إن الإرادة في رأيه هي الدافع إلى الإيمان»⁽¹⁾. وهذا ما يجعله قريباً من مفهوم «العقل العملي» لدى كنت، الذي يعين العقل الخالص على إدراك الله والخير لأسباب أخلاقية، هذا على الرغم من الانتقاد الذي يوجهه كرم إلى مثالية «كنت» باسم العقل الأرسطي⁽²⁾.

ونحسب أن هذا الإشكال في فكره يرجع إلى تمسكه بمنطق الثوابت والتجريدات واعتباره العقل والإرادة مقولتين منفصلتين، ونظرتيه إلى العقل بمعزل عن تأثيره بتفاعلات الكائن الإنساني في كليته، وفي تأثيره الجدلي ببيئته وتأثيره فيما ضمن عملية تجاوز متواصل لتناقضات الواقع⁽³⁾.

= وصف فلسفته بأنها أدبية مثل فلسفة نيتشه، ولا يمكن القول عنه إنه في مستوى هيجل فلسفياً، وعليه فإن يوسف كرم على ثقافته العميقة وجهده الدؤوب لم يستطع أن يقدم للفكر العربي تاريخاً موضوعياً متوازناً للفلسفة العالمية. وكانت سلفيته أو كلاسيكيته أكبر نقطة ضعف لديه، وإن جعلته ذا نكهة خاصة، معتقة.

(1) وهبه، مقالات، 170.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 257 - 260.

(3) أنظر تحليلاً للعلاقة بين العقل والإرادة في فكر يوسف كرم في: وهبه، مقالات، ص 166 -

شارل مالك*

على الرغم من اللهجة اليقينية الإيمانية التي تنطق بها فلسفة شارل مالك، والنبرة «الرسولية» التبشيرية التي يعبر بها عن مواقفه، فإن فكره يتضمن قدراً من «التوتر» المضمّر حيناً، والظاهر حيناً آخر بين عنصرين أساسيين مختلفين اندمجا في تكوينه معاً بشكل جذري على ما بينهما من فروق جوهرية (وعى المفكر ذاته قدراً كبيراً منها)، وهما:

1 - التراث الإبراهيمي السامي في رافده المسيحي بخاصة وفرعه الكاثوليكي التومائي على الأخص.

2 - التراث العقلاني الغربي في شكله الأرسطي قديماً، ورافده الألماني المثالي الهيجلي حديثاً.

وهذا ما جعل فلسفته في تحليلها النهائي فلسفة توفيقية، بالمعيار الذي حددناه في هذا البحث، من حيث انطلاقها من مبدأ «وحدة الحقيقة» ورفضها لفكرة التناقض الجوهرية في طبيعة الكون وما يستتبعه من حس مأساوي تراجيدي، ومحاولتها - بالمقابل - إيجاد التوازن والتكافؤ بين ما هو إيماني غيبي متعال، وما هو عقلي طبيعي محسوس، بل ومن حيث التزامها تحديداً بالمنبعين اللذين استقتهما التوفيقية الأصلية وهما: الكتب السماوية، والحكمة الأغريقية العقلانية المؤمنة⁽¹⁾.

(*) تخرّج شارل مالك في الجامعة الأميركية ببيروت وعلم فيها الرياضيات والفيزياء. ثم درس الفلسفة على الفيلسوف هايدغر في ألمانيا. وتخرج دكتوراً في الفلسفة من هارفرد. وبعد أن قام بالتدريس الجامعي في لبنان والولايات المتحدة، اتجه إلى العمل السياسي سفيراً ووزيراً ورئيساً للجمعية العامة لهيئة الأمم المتحدة، وله إسهام مذكور في صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. أغلب أبحاثه ومقالاته نشرت في دوريات عالمية باللغات الأجنبية. غير أنه عكف منذ عام 1977 على إصدار «آثاره العربية الكاملة» في مجلدات مهد لها بمقدمة شارل مالك.

(1) عندما يقارن مالك بين التراثين الإبراهيمي والإغريقي يهتم بإبراز ما بينهما من فروق (المقدمة، مج 1، ص 299)، ولكنه عندما يواجه فكرة غريبة من خارجهما كالحلولية =

وإذا ما وجدنا لديه انتقاداً مرأً لما يسميه الانتقالية التوفيقية «اللفانتينية»⁽¹⁾، التي يراها جمعاً أو تلفيقاً بين عناصر ومؤثرات غير مؤتلفة ودون غربة وبلا أصالة، فإن انتقاده هذا موجه إلى شيء آخر غير ذلك التوفيق الجدي الذي حاوله توما الأكويني وسابقوه من فلاسفة الإسلام الذين يذكُرهم بتقدير⁽²⁾.

ومن أبرز دلائل تأثر فلسفته بوحدة الحقيقة* - التي يستند إليها الفكر التوفيقى - إشارته في سيرته الفكرية إلى ثماني مراتب للوجود انتظمها كلها كيانياً حسب تعبيره، وهي: «الرياضيات، والعلوم، والكوزمولوجيا، والحلولية، والمثالية، والكيانية، والحياتية، والإيمان»⁽³⁾، وهي مراتب يقول عن توحيدها في ذاته: «ولقد حضرني في تمامها وكنتها بالذات جميعاً، ومثلت في حضرتها جميعاً، واستنطقتها وشهدتها وشهدت لها، وهي ما زالت كائنة فيّ وفق نظام مرتبي معين»⁽⁴⁾.

ويتضح من اختلاف طبيعة هذه المراتب بين ذهنية منطقية تجريدية (كالرياضيات) وحسية تجريبية جزئية (كالعلوم) وصوفية إشرافية (كالحلولية)

= الصوفية يرفضها على أساس «المعيار المزدوج» الإبراهيمي - الإغريقي: «والمهم أن يفهم جيداً أن بينها (الحلولية) وبين التراث الإبراهيمي النابع من هذه الأرض، والتراث الإغريقي الذي لقح التراث الإبراهيمي وتلقح به، فرقاً عظيماً...»، المصدر ذاته، 339. وجدير بالملاحظة أن شارل مالك من هذا المنطلق يمثل نقضاً مزدوجاً لصوفية نعيمة من ناحية، ولعلمانية شمبل من ناحية أخرى (المصدر ذاته، 267) محققاً بذلك غاية الفكر العربي المسيحي في عودته لجذوره المشرقية، جامعاً بين المنحيين بعد غربلتهما.

(1) المصدر ذاته، 336 - 338. وهو يستخدم مصطلح Syncretism مقابل التوفيقية التي ينتقدها. والمصطلح يعني الجمع دون غربة ونقد، ومن المؤكد أن مفهومه هذا لا ينسحب على التوفيقية التومائية، مثلاً، التي يتبناها.

(2) المصدر ذاته، ص ص 361 - 363.

(*) القول بمبدأ وحدة الحقيقة لا يعني بالضرورة القول بوحدة الوجود أو الحلول. إنه يتضمن الإقرار بوجود قوة واحدة تنظم الكون دون صراع أو تعددية، سواء كانت فيه أو فوقه.

(3) المصدر ذاته، 220.

(4) المصدر ذاته، 221.

وعقلية موضوعية متسامية (كالمثالية) ودينية إلهية منزلة (كالإيمان)، وانصهارها جميعاً في وجوده الكياني «وفق نظام مرتبي معين»، يتضح من ذلك نزوعه نحو الشمول والجمع بين مختلف جوانب المعرفة الإنسانية والكونية على اختلاف طبائعها بما يؤدي إلى الإقرار بوحدة الحقيقة، ووحدة المعرفة المترتبة عليها، وما ينبثق عنهما من تصور لنموذج «الإنسان الكامل» الملم بهذه الحقائق الجامع بين فضائلها الذي يمثل «خلاصة الحقيقة الكونية»⁽¹⁾، وهو النموذج الذي ترسخت صورته في التراث السامي، بفرعه الصوفي على وجه الخصوص. وعلى الرغم من تنبيه شارل مالك إلى عدم جواز الخلط بين هذه المراتب في حقولها الخاصة ومعارفها المتميزة، فإنه يخلص في النهاية إلى القول بنبرة توحيدية عرفانية: «ولا ريب في أن هنالك عاملاً ما ينظم تواجد هذه المراتب وتداخلها ما دام الإنسان يستطيع أن يكونها جميعاً، فهي تحضر الإنسان الواحد، وفي وسعه أن يكشف عنها، وإن هذا لما يؤكد أن في يد الإنسان مفتاحاً أعطي له، لمحاولة الكشف عن مغالق نظامها المرتبي ولكن هذا المفتاح ليس أكثر من أداة استدلال يصعب التكهن بنتيجة تحريكها، وما يمكن أن تفضي إليه من معطيات خبيثة ليست عندنا الآن في الحوزة والحسبان»⁽²⁾.

وتتجلى هذه النظرة التوحيدية إلى المعرفة بشكل علمي فلسفي أكثر تحديداً عندما يقرر الصلة بين الرياضيات والطبيعة المتكثرة: «إن السر في مبدأ تطبيق الرياضيات على الطبيعة، وإمكان ذلك التطبيق، قد يكمن في طبيعة «الواحد». فالرياضيات فيض لا حدود له من «الواحد» وإذا كانت الكثرة أي كثرة تفترض «الواحد» لأنها جمع آحاد، فإن الواحد لا يفترض أصلاً وبالضرورة أي كثرة على الإطلاق، ولذلك فإن «الواحد» أساس في الرياضيات، وهو مصدر كل شيء فيها.. ثم إن «الواحد» أساس كذلك في الطبيعة، لأن أي شيء ليس

(1) يازجي وكرم، إعلام الفلسفة العربية، ط 3، ص 278، ويراجع كتاب: د. عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام.

(2) شارل مالك، المقدمة، 225. وهو يعود للتأمل في هذا «السر»، ص 324 - 325.

في حد ذاته واحداً هو، كما أكد أرسطوطاليس، لا شيء.. شئيه الشيء تتألف أولاً وقبل كل شيء من كونه واحداً بمعنى ما. وهكذا تتجلى أساسية «الواحد» في الرياضيات وفي الطبيعة معاً*. أما الواحد الرياضي فيعني الانسجام وعدم التناقض، لأن «الواحد» يحول وينعدم حيث التناقض والتمزق الداخلي، فيصبح «لا شيئاً». وما دامت الضرورة الميتافيزيقية المطلقة لعدم التناقض تشترط في كل «واحد»، رياضياً كان أم طبيعياً، فقد أمكن انطباق واحد الرياضيات على واحد الطبيعة. وإن كل معادلة رياضية تنطبق على الطبيعة، لا تعدو كونها جمع كثرة إلى واحد، وإعلاناً بالتالي عن وجود انسجام وعدم تناقض⁽¹⁾.

إن هذا التأكيد على «وحدة الحقيقة» في نظرية المعرفة وفي ما وراء الطبيعة يضع فكر شارل مالك في عداد الفلسفات التوفيقية الكلاسيكية، ويميزه في الوقت ذاته عن الفلسفات الحديثة التي تؤكد على ثنائية الحقيقة وجدليتها، أو على تعدديتها وتكثرتها، أو على نسبيتها وانعدامها.

وطبيعي أن يجد منزع التأكيد على عدم التناقض وإرجاع الكثرة إلى «الواحد» في المنطق الأرسطي مستنده العقلي الفلسفي (كما يجد في «الواحد الأحد» الإبراهيمي مستنده الديني الإيمان)، لذلك تجد شارل مالك يقف موقفاً صلباً في الدفاع عن المنطق الأرسطي ضد اعتراضات المناطقة المحدثين - كما فعل يوسف كرم حفاظاً على أسس المعرفة العقلية الموضوعية - حيث يؤكد: «أن ادعاء بعض المناطقة المحدثين، بأن المنطق الحديث ينسخ منطق أرسطوطاليس وينقضه هو ادعاء باطل.. وأنه لمن يسير البرهان أن نثبت أن المنطق الحديث ليس إلا امتداداً لمنطق أرسطوطاليس، وتوسعاً فيه، وإنماء

(*) وهذه الحقيقة تنبثق من أساسية «الواحد» على الصعيد الكوني والميتافيزيقي. وعبارة «الرياضيات فيض لا حدود له من الواحد» تشي بأصلها الفيثاغوري الرياضي وقد اكتسب بعده الميتافيزيقي من «واحد» أفلوطين وفيضه، الذي انطلقت منه التوفيقية المسيحية والإسلامية.

(1) المصدر ذاته، 242.

لأصوله»⁽¹⁾.

ومن عميق الدلالة أن نلاحظ أن أكثر ما يثير حماسة فيلسوفنا تجاه الديالكتيكية الهيجلية ليس تأكيدها على مبدأ الصراع بين النقائض - وهو من أهم ابتكاراتها المعرفية والميتافيزيقية - وإنما ما توحى به من وحدة عضوية مترابطة شاملة لتاريخ العقل والأفكار. إن «المهم في قول هيجل (هو) أن قسم الفكر في التاريخ... لا يؤلفون مجموعة من العقول مبشرة الأجزاء... لا تأتلف في أية وحدة، (وإن اتتلفت فلكي تنقض وتلغي بعضها بعضاً)، بل إن ثمة ترابطاً وتماسكاً بينهم يكشفها العقل الفاحص إذا تفهمهم جيداً»⁽²⁾ أي أن منهجية هيجل تتلخص في «الربط الجدلي في العقل الحي الفاهم الواحد»⁽³⁾. والصراع بين «الموضوع» و«نقيضه» لا معنى له إذا لم يؤد إلى «التأليف» بينهما، وتأكيد حقيقة «الوحدة» الأرفع والأهم منها معاً، في «جسم العقل الحي الواحد»⁽⁴⁾، وبالتالي الكشف عن الـ «هرمونيا» الخفية المستقرة في تاريخ الفلسفة⁽⁵⁾.

وعلى ضوء ما ذهبنا إليه في مقارنة سابقة من أن الجدلية عموماً تغلب الصراع وأن التوفيقية تغلب التألف والوحدة، أمكننا أن ندرك طبيعة المنظار التوفيقي التوحيدي الذي ينظر من خلاله شارل مالك إلى الديالكتيك الهيجلي باعتباره وسيلة لاكتشافه الوحدة النهائية بين الأشياء والأجزاء، أكثر من كونه مجرد منهج لفهم طبيعة الصراع بين النقائض وقوانينه، (كما نزع إلى ذلك الماركسيون).

ويكشف شارل مالك عن مدى عمق نزعة التوفيق في تكوينه عندما يبرز تأثيره بفكر أستاذه هوايتهد للأسباب التالية: «لقد وُحِد هوايتهد في نظريته الفلسفية إلى (الحادثة) و(المناسبة) بين نسبية آينشتاين وتطورية داروين بأسلوبه الشمولي

(1) شارل مالك، المقدمة، 246.

(2) المصدر ذاته، 382.

(3) المصدر ذاته، 379.

(4) المصدر ذاته، 379.

(5) المصدر ذاته، 379.

المدهش. وشعرت في حضرة هذا التوحيد بغبطة كيانية عميقة، هي ما تنشده نفسي وتصبو إليه، خصوصاً وأن هوايتهد عرف كيف يفسح في المجال لوجود الله في مذهبه الفلسفي، والله يحتل منزلة رئيسية في نشأتي الشخصية وانتمائي الروحي التقليدي. وهكذا أدركت أن هذا الفيلسوف هو بالضبط ذلك المعلم الرائد الذي أبحث عنه⁽¹⁾.

أي أنه يبحث عن صيغة تعطيه الله مع تطويرية داروين مع نسبة آينشتاين. هذا - كما رأينا - هم توفيقى مشترك بين كثيرين ممن درسناهم في هذا الفصل. ولعل العقاد أقرب المفكرين الإسلاميين إلى منزع شارل مالك واهتماماته*.

أما تبنيه للفلسفة «الظهورية» - وهو المصطلح الذي ترجم به «فينومولوجية» هوسرل - فمرده إلى أنها فلسفة تعيد الثقة بمبادئ العقل حسب مفهومه الأرسطي، وتتجاوز التجريبية والشكية (المدرسة الأنجلوسكسونية) من ناحية، كما تتخطى المثالية الذاتية التصورية (المدرسة الألمانية) من ناحية أخرى وترى: «أن العقل يجد الحقيقة حيث هي موجودة بالفعل⁽²⁾، لا من خلال ذاتيته المطلقة، وأن وظيفته هي: فقط أن ينشد ويرى ويشاهد ويعتبر ويعبر. لأن الحقيقة معطاة.. موجودة.. قائمة بذاتها⁽³⁾، وأن العقل جدير باكتشافها ومعرفتها: «هذه هي بالضبط رسالة الفلسفة الظهورية وذلك هو موقفها الكياني الأخير، إنها صرخة العقل الداوية في وجه كل نسبية وكل ذاتية، وكل مثالية، وكل تعسفية أو تشكيك - كلمة العقل للعقل، أن ثق بنفسك، وبالحقيقة، وبأنك كفء لها⁽⁴⁾».

(1) شارل مالك، المقدمة، ص 306.

(*) وهذا الشبه بينهما قد يفسر أيضاً شدة رفضهما - إلى حد العداء - للماركسية (المصدر ذاته، 454 - 455، حيث نرى شارل مالك يتحدث عن ماركس بنبرة الغضب والانتقام الإلهي).

(2) المصدر ذاته، 192.

(3) المصدر ذاته، 193.

(4) المصدر ذاته، 193. وهذا الموقف يتماثل تماماً مع موقف يوسف كرم، كما مر بنا، في نقضه موقف التجريبيين المشككين في وجود العقل ذاته، وموقف المثاليين الذاتيين الذين =

ويتضح ولاء مالك لأرسطو دون غيره من مقارناته التفضيلية بين كبار الفلاسفة: «... إذا حصرتهم (الخالدين الكبار) في ستة فقط، فقط أفلاطون وأرسطوطاليس وأوغسطينوس والأكويني وكانط وهيغل. وإذا حصرتهم في ثلاثة فقط، فهم أرسطوطاليس والأكويني وهيغل وإذا اكتفيت بواحد فهو بالطبع في نظري أرسطوطاليس. فالذي يتشبع من أرسطوطاليس ويكتفي به يكون قد حاز على نصف التفكير البشري الأصيل، أو أكثر. وهذا يكفي للدخول الصميمي في التراث الحضاري المتراكم، ورؤية كل شيء من داخله، ومن زاويته»⁽¹⁾.

وهكذا يعود شارل مالك من رحلته مع الفلسفات الحديثة إلى أرسطو ليتخذها أساساً كما اتخذه من قبل ابن سينا وابن رشد وتوما الأكويني وسواهم من كبار التوفيقيين في العصور الوسيطة. مما يعني أن جذوره الفكرية هي ذاتها جذورهم. وهو مثلهم لا يكتفي بهذا الجذر على أهميته العظيمة، بل يضيف إليه ما أضافوه هم إليه: «... أما الذهنية السامية الدينية فتقول: أقر تماماً بهذه المبادئ الثلاثة: المادة والعقل والنظام المستقر في المادة والعقل (التي تكتفي بها الذهنية الإغريقية).. لكنها وحدها لا تكفيني، لأن شيئاً رابعاً أعطي لي، شيئاً لم أكتشفه أنا من ذاتي، كما اكتشفت المادة والعقل والنظام، بل هو الذي كشف لي عن ذاته. فإذا اكتفيت بهذه المبادئ الثلاثة فقط، أكون قد أهملت أهم شيء، أعني الشيء الرابع خالقها. هذه كلها لولا الله لكانت عدماً - عدماً من حيث وجودها أصلاً، وعدماً من حيث جوهرها وبقاؤها»⁽²⁾. ويصور مالك اجتياح هذا الشيء المتعالي الفاعل للعالم الإغريقي - الروماني بهذه الصورة «الثورية» التي يعدّها من مميزات التراث الإبراهيمي.. فهذه

= يرون أن ما يملكه العقل حقاً هو «تصوره، للحقيقة ذاتها، وفي اعتقاده بالمقابل بوجود العقل وقدرته على إدراك الحقيقة الموضوعية الموجودة وجوداً حقيقياً مستقلاً عن العقل ومنسجماً في الوقت ذاته مع منطق، ونظام، وهذا هو جوهر المفهوم الأرسطي للعقل.

(1) المصدر ذاته، 403.

(2) المصدر ذاته، 229 - 300.

الفكرة الانقلابية. جاءت الإغريق والرومان وأحفادهم من الأوروبيين: «من خارج تراثهم وذهنيتهم تماماً. جاءتهم من الشرق. جاءتهم من التراث الإبراهيمي. واكتسحتهم من الأساس، وقلبت ذهنيتهم رأساً على عقب. حطمت فيهم كبرياءهم، وسحقت اكتفاءهم الذاتي الزائف..»⁽¹⁾.

وعلى الرغم من إسهابه في تبيان الفروق بين التراثين والذهنيتين في النظرة إلى العالم⁽²⁾، فإنه يخلص إلى التأكيد بقوة وبتكرار وإلحاح على وجود «وحدة جامعة» بين التيارين في مجرى واحد متواصل حي هو «التراث الإغريقي - الروماني - العبراني - المسيحي - الأوروبي - الغربي المتراكم»⁽³⁾. وهو تراث يفضل في نظره جميع التراثات الأخرى بما فيه من قيم ذاتية باقية. وأقرب تراث غير مسيحي وغير أوروبي إليه هو التراث العربي الإسلامي الذي يشاركه خاصية «التلغح بالتراث الإغريقي الأب»⁽⁴⁾ على يد ابن سينا وابن رشد. وهذا يعني أن التراث الإسلامي يكتسب قيمته، لا بخصوصيته، وإنما بمقدار تمثله للغرب وانصهاره في تراثه الحي⁽⁵⁾.

وتمثل فلسفة القديس توما الأكويني نقطة الالتقاء بين التيارين الإغريقي والإبراهيمي، بين أرسطو والوحي، فهذا المفكر تكمن قيمته الهائلة (في) أنه صهر التفكير المتوسطي المسيحي صهراً رائعاً وألف بين العقل والإيمان تأليفاً فريداً، على أساس أرسطو طالس⁽⁶⁾.

ولقد وضع شارل مالك توما الأكويني - كما تبين - في مرتبة أعظم ثلاثة فلاسفة عرفهم التاريخ بين أرسطو وهيكل، على الرغم من أن الأكويني لاهوتي

(1) شارل مالك، المقدمة، ص 301.

(2) المصدر ذاته، 292 - 309.

(3) المصدر ذاته، 363.

(4) المصدر ذاته، 363.

(5) المصدر ذاته، 364.

(6) المصدر ذاته، 407. وهذا النص يدل بجلاء على أن شارل مالك يرى في هذا النوع من التوفيق عملاً فلسفياً دينياً أصيلاً ورائداً.

متكلم متفلسف - على خطى ابن سينا والغزالي وابن رشد - ويصعب وضعه بين أبرز مبدعي روائع الخلق الفلسفي المبتكر في تاريخ الحضارة.

ولعل مالك قد وجد في «التأليف الفريد» الذي أنجزه الأكويني بين العقل والإيمان نقطة الارتكاز والتوازن بين القوتين المتجاذبتين المتفاعلتين في تكوينه الفكري، بحيث لو لم يأخذ موقف الأكويني بعين الاعتبار - تاريخياً فلسفياً - لتحولت الصلة المحورية والحيوية لديه بين التراثين الإبراهيمي والإغريقي إلى نقيضة جدلية، ولتعرض بالتالي بناؤه الفلسفي الديني للخلل.

والراجع أنه يصعب فهم فكر شارل مالك إلا من خلال تبين هذا التوتر الناجم عن الحضور المزدوج للتراثين في كل «ظهورية» تقريباً من ظهورات تفكيره. فهو يربط تلقائياً بين الاهتمام بالجزئيات المادية وقوانينها من جهة وبين الإيمان والتصوف والمتعة الروحية من جهة أخرى بصورة غير معهودة لدى علماء أوروبا بشكلها البديهي المسلم به قديماً: «ولكم أفرح، وأدخل البهجة الصوفية والمتعة الروحية العميقة، فيما أتصدى لإحدى العمليات أو الظهورات المادية، أسبر أغوارها وأحيط بنهجها وستتها على قياس العلوم الوضعية جمعاء»⁽¹⁾. ويضيف: «إن أي تكبر على الجزئيات واستهزاء بها، بحجة إنها دون الإنسان قدراً وقيمة.. إنما هو ضرب من الكفر. فالكفر في أعظم معانيه استهزاء بالوجود»⁽²⁾. أي أن الجزئيات تقود إلى إحساس صوفي، كما أن واجب الإيمان يفرض النزول إلى الجزئيات والعناية بها وفهمها.

وعندما يتحدث عن مسألة السببية يبدأ في مفهومه لها قريباً من أرسطو وينتهي قريباً من حجة الإسلام الغزالي على هذا النحو المتدرج: «لكل حادث علة، حتى ولو خفيت علينا، حتى ولو فاتتنا معرفتها بعد ألف سنة من البحث.. ولا ريب في أن هذه الأسباب والعلل تتمتع جميعاً بقدر محترم من الصحة والسلامة، لكنها ليست بالأسباب الأخيرة ولا أهم الأسباب... إن «علة العلة» جميعاً

(1) شارل مالك، المقدمة، ص 274.

(2) المصدر ذاته، 276.

هو الرب، السيد، الله، الحي، الموجود... أقول «علة العلل» لأن السيد الرب هو علة حتى العلل الفيزيائية، وحتى العلل الاقتصادية والمجتمعية. لأنه هو خالقها ومبقيها في الوجود، وهو الذي يسمح لها بالفعل، حين تفعل، في نطاقها المحدود⁽¹⁾.

ولعل من أوضح ما يجسد بصورة معبرة التوجه التوفيقي المزدوج لشارل مالك هذه «التجربة الحية» التي يرويها في سيرته الفكرية عن كيفية تحوّل التفكير لديه في نظرية داروين إلى «حالة» صوفية ذوقية وذهول حلولي وغبطة روحية، بخلاف ما تثيره هذه النظرية عادة من شكوك معاكسة قال: «في تلك اللحظة، وأنا ممتلىء الذهن بنظرية داروين في نشوء الأنواع، وتحدر بعضها من بعض، وتطور بعضها إلى بعض، أحسست فجأة بأنني متوحد مع هذه الحياة الزاخرة، والطبيعة الصاخبة، على ما فيها من تنوع وجمال... وانتابني شعور غامر بأن دمي هو من عصارتها، وأوردتي من فروعها وجذورها، وطباعي من خصائص طبيعتها ونوازع تكوينها، لقد أحسست بالفعل أنني جزء لا ينفصل منها، بل إنني موثق الرباط بها، مشدود الصلات، لا بالحس أو بالمعرفة فقط، بل وعلى الأخص، بحنين النوع وتوقه إلى الأصل، وبوحدانية الوجود في كل ما يعنيه الوجود.

«أحسست بذلك، فأخذت أبكي بكاء الطفل،... وبقيت على تلك الحال ما يقارب عشر دقائق، وأنا أشرق بالدمع، وقد ارتج عليّ وانعقد لساني والقوم حولي في ذهول...»⁽²⁾.

(1) شارل مالك، المقدمة، ص 37. إن التطابق جلي بين هذا الموقف من السببية (العلية) وبين موقف حجة الإسلام الغزالي. وهو موقف تبناه أيضاً في الفكر العربي المعاصر عباس محمود العقاد (الفلسفة القرآنية، 21 - 22). وهذا الملحظ يضيف شياً آخر بين العقاد ومالك ويرسم ملامح مدرسة كلامية شبه موحدة بينهما، كالمدرسة التي جمعت بين الكندي المسلم ويحيى بن عدي المسيحي في فكرنا القديم (أنظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، 271).

(2) المصدر ذاته، 280 - 281. ويجب ألا يفوتنا التنويه هنا بمدى قدرته على تحويل المتناقضات =

هذا المعيار المزدوج ذاته غلب على نظرة شارل مالك إلى العلاقة بين الشرق العربي والغرب الأوروبي. فهو عندما ينظر إلى الشرق لا يرى له من قيمة إلا بمقدار اقترابه من التراث الغربي الحي وتمثله له وإبداعه من خلاله، ولا يرى لمبدعيه من خلود إلا بمدى استيعابهم الصميم لذلك التراث⁽¹⁾. (وفي هذا ينحصر تقديره للفارابي وابن سينا وابن رشد). وهو عندما يخاطب الغرب لا يرى فيه «غرب روسو أو كونت أو مل»، وإنما يراه «الحضارة الممتدة إلى الماضي البعيد إلى عهود الشرق الأدنى القديمة»⁽²⁾ بمعنى آخر أنه دائم النظر إلى أحد الترائين من خلال التراث الآخر، غير مكثف بأي منهما، متوتر بما يقوم بينهما من خلاف، سعيد بما يجده بينهما من وفاق.

إلا أن الصيغة الجامعة بينهما قد تبلورت حسب مفهومه في الحضارة الغربية وحدها⁽³⁾. وليس من خلاص للشرق العربي وللإسلام إلا بالدخول في بوتقة هذه الحضارة صميمياً وكيانياً حسب قيمها ومعاييرها هي⁽⁴⁾. وأي درجة من درجات

= إلى وحدة، ومدى عمق الإحساس الديني لديه بحيث استوعب نظرية تشكيكية ذائعة الصيت في صراعها ضد الدين وجعل منها مدخلاً لتجربة صوفية. إن داروين نفسه لم ينسب إليه مثل هذا الشعور الصوفي عندما كان يجمع الجزئيات البيولوجية وينظمها في إطار نظريته. ولعل موقف شارل مالك هنا على شبه بموقف العقاد الذي أوحى له آيات قرآنية إشارات تدعم الداروينية. (المصدر ذاته، 363).

(2) حوراني، الفكر العربي، ص 420 (الترجمة العربية).

(3) يقسم شارل مالك الأمم على النحو التالي: «إن مأساة الوجود الكبرى أن الأفراد والشعوب والتراثات إما تقع داخل التراث الحي الفاعل الواحد المتراكم لأربعة آلاف سنة (يقصد التراث الغربي الإغريقي المسيحي)، وإما تقع خارجه... إذا كانت الحياة هناك، فأنا أذهب كيانياً إلى حيث الحياة، لأحيا، ولا أترمت في لبنانيتي أو قوميتي أياً كانت، فأموت...»، المقدمة، 360 - 362.

(4) يقول: «أما الدخول الصميمي في التراث (الحي) فيعني ليس تفهّم النصوص فحسب... ولا البراعة في شرحها... كما فعل الفارابي وابن سينا وابن رشد بنجاح باهر، بل الاندماج والانصهار الكيانيين حياة وعادات وأدباً ومجتمعاً وتقدير قيم في التراث الذي يضم القمم... (يقصد قمم الفلسفة والإبداع الحضاري)، وصيرورتنا جزءاً عضواً منه...»، المقدمة، 364.

الحوار أو الاقتباس أو الموازنة المستقلة بين الإسلام والغرب هي في نظره دون جدوى إذا لم توصل إلى التوحد القطعي مع كيان الحضارة الغربية بجذريها المسيحي والإغريقي⁽¹⁾. إن «التوفيقية» الحقيقية بين الجذرين، وبين الشرق والغرب، والإيمان والعقل قد تحددت هناك ومنذ أزمان. ولا مجال لخلق توفيقية جديدة بين التراث الشرقي العربي والمدنية الحديثة بشكل يتعادل فيه الجانبان ويتوازنان. الحل الوحيد الجدير بالاحتذاء هو أن ينتمي المشرق كلياً للحضارة الغربية بجذورها العبرانية الإغريقية المسيحية⁽²⁾.

Charles Malik, «Introduction», in: God and Man in Contemporary Islamic Thought, p. (1)

20.

وهو يرى بهذا الصدد أن التحرر الفكري الذي يحتاجه الإسلام هو أن يعترف بالأصالة التاريخية لنصوص التوراة والإنجيل - كما هي - وأن يتخلى عن فكرة «التحريف» في نظره إليها، وأن يشرع بعد ذلك في التوفيق بين القرآن والكتاب المقدس، بحيث يزيل التناقض العقيدي بينه وبين الديانتين الأخريين في التراث الإبراهيمي المشترك. وبعد أن يجري الإسلام تصالحه بهذه الطريقة مع الأساس الديني للحضارة الغربية سيسهل عليه الانصهار الكلي فيها والانصباب العضوي في مجراها. وأي تحرر إسلامي دون ذلك يعد في نظر شارل مالك «عبث أطفال» Child's play، المصدر ذاته، ص 19 (القسم الإنجليزي من الكتاب). وليس من شأننا هنا مجادلة المفكر في رأيه لأن هدفنا هو عرض الأفكار بأمانة ودقة قدر الإمكان. غير أنه من المشروع أن نسأل: ماذا لو طلب اليهود من المسيحيين إجراء هذا النوع من التعديل في معتقداتهم والرجوع للأصل الأول في التراث الإبراهيمي وهو العهد القديم وحده واتخاذ معياراً للحكم على الأناجيل؟ أو حدث العكس فطلب المسيحيون من اليهود الاعتراف بالأناجيل وبالمسيح؟ والملاحظ أن اليهود ظلوا على رفضهم القاطع للمسيحية واستطاعوا مع ذلك الدخول الصميم في الإبداع الحضاري الغربي وقدموا عدداً لا يستهان به من «قمم الفكر». وعليه فمن الصعب أن يتفهم المرء الرأي القائل إن طريق الإسلام للتفاعل مع الحضارة يبدأ بتعديل موقفه من التوراة والإنجيل. والغريب أن اليهود كانوا «هناك» في صميم المجرى الحضاري الحي. ولكنهم «تزموا» وجاءوا إلى «هنا» لإقامة كيانهم الخاص. ولكن من العدل أن نشير أن شارل مالك يعتبر إسرائيل «غير مرتكزة أصلاً إلى ما هو الأعرق في حضارة الغرب، (وأنها) بالوقت نفسه غريبة عن الشرق الأدنى الذي أقامت كيانهما فيه». حوراني، الفكر العربي، 420 (الترجمة العربية).

(2) جدير بالذكر أن شارل مالك يلتقي هنا مع طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة» (1938) في =

وليست التومائية الجديدة هي الرافد الوحيد لرجعة الفكر المسيحي العربي عن علمانية عصر «النهضة». فقد مثل تيار «الوجودية المؤمنة» لدى رينه حبشي، وخلييل رامز سركيس وأنطوان كرم رافداً مهماً آخر في هذا الاتجاه.

= الدعوة إلى الاعتناق المعنوي والمادي الكامل للحضارة الغربية، غير أن طه حسين يدعو إلى اعتناق حضارة غربية علمانية صريحة تعامل الإسلام والمسيحية، في حقائقهما التاريخية والعقيدية، على قدم المساواة. أما الحضارة الغربية التي يدعو إليها شارل مالك فهي بالضرورة حضارة مسيحية، تومائية الفكر، كاثوليكية الإيمان. وهذا يطرح السؤال: هل الغرب الحديث المطلوب اعتناقه هو مسيحي إلى الدرجة التي يصورها مالك؟ حقاً إن الغرب مسيحي الجذور، مسيحي العواطف والذكريات، ولكن هل هو - ومنذ النهضة الأوروبية - مسيحي القيم، مسيحي السلوك، مسيحي المصالح، مسيحي الكينونة؟ ألم تمثل الحضارة الغربية العقلانية نقضاً للتوفيقية التومائية التي قامت عليها أوروبا المسيحية في العصور الوسيطة؟

إن شارل مالك ذاته لا يخفي قلقه بشأن «مشكلة انحراف الغرب ذاته اليوم من أعماق القيم وأبقاها في التراث الواحد المتراكم غير المتقطع لأربعة آلاف سنة وتمرده عليها» (المقدمة، 414). ولكن هل هذا «الانحراف» وليد اليوم أم بدأ منذ النهضة والإصلاح؟ وعلى الرغم من دعوته لأهل المشرق لأن يكونوا «ثقافياً وتراثياً وروحياً إغريقيين وألماناً في آن معاً» (عجائباً بأرسطو وهيكل) (المقدمة، 408)، فإنه شخصياً ولأسباب روحية نابعة من الكتاب المقدس يرفض «الموقف الميتافيزيقي الأساسي للمثالية الألمانية» ويعتبره «موقفاً خاطئاً» وصنفاً متغرساً «من الوعي الذاتي كم عرفه الكتاب المقدس وكم أدانه!» (المقدمة، 195)، مما يدل على مدى استحالة تبديل الهويات الأصلية أيّاً كانت.

